



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako (nie)możliwa perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej

Author: Piotr Bogalecki

Citation style: Bogalecki Piotr. (2018). Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako (nie)możliwa perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej. W: R. Cudak, K. Pospiszil (red.), "Literatura polska i perspektywy nowej humanistyki" (S. 208-223). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



PIOTR BOGALECKI

Uniwersytet Śląski
Katowice, Polska

KAMIEŃ ODRZUCONY? POSTSEKULARYZM JAKO (NIE)MOŻLIWA PERSPEKTYWA INTERPRETACYJNA LITERATURY I KULTURY POLSKIEJ¹

Choć zasugerowane w tytule zestawienie biblijnego kamienia węgielnego, *rosz pina*, ze współczesną myślą postsekularną wydać się może cokolwiek pretensjonalne, jego historia dobrze wprowadza w problematykę niniejszego artykułu. W architekturze epok dawnych stanowił kamień węgielny rzeczywistą podstawę budowli – kluczowy element konstrukcyjny o charakterystycznym kształcie, spajający ściany i będący w sensie dosłownym głowicą węgła, czyli narożnika, w jakim musiał być umieszczony. Znaczenie to wykorzystują często cytowane wersety Psalmu 118: „Kamień odrzucony przez budujących / stał się kamieniem węgielnym. / Stało się to przez Pana: / cudem jest w oczach naszych” (Ps 118, 22– 23)². W kulturze chrześcijańskiej – za sprawą tego i innych mesjańskich proroctw Biblii hebrajskiej (jak Iz 28,16 czy Za 3,9) oraz nawiązujących do nich określeń Chrystusa (Mt 21,42; Mk 12,10–11; Dz 4,11; Ef 2,20; 1 Kor 3,11; 1 P 2,7) – zajmował ka-

¹ Artykuł ukazał się w nieco zmienionej wersji w „Wielogłosie”, zob. Bogalecki 2016a.

² Wszystkie przekłady biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* 2003.

mień węgielny miejsce centralne: zarówno w planie teologiczno-alegorycznym, jak i legislacyjnym czy estetycznym. Jak uświadamia nam lektura klasycznej już *Symboliki świątyni chrześcijańskiej* Jeana Hani, towarzyszyła temu stopniowa utrata znaczenia architektonicznego; kamień węgielny przestał być głazem o określonym kształcie, a rozpadł się na kilka elementów, których „zwyczajowo przyjęte nazwy (...) z dawien dawna były mylone” (Hani 1998, 116). W końcu przyjął on postać „zwornika sklepienia”; chociaż element ten kładziono, rzecz jasna, na końcu, w przestrzeni symbolicznej wciąż pozostawał kamień węgielny początkiem świątyni – „zasadą» budowli, zasada oczywiście »logiczną«, a nie »chronologiczną»” (Hani 1998, 117). Również dziś kładziemy pod nowe budynki kamienie węgielne, ale pozostaje to co najwyżej po weberowsku odczarowanym obyczajem, a zatem – jak powiedzieliby niektórzy – pustym gestem, podobnym do pozostawiania wolnego nakrycia na wigilijnym stole. Jako tego typu puste znaczące funkcjonuje też kamień węgielny w języku, przeciętnemu użytkownikowi kojarząc się raczej z górnictwem niż z domostwem – z węglem raczej niżli z węglem.

Rzecz jasna, tego typu „kamieni węgielnych” – okruchów całościowego porządku religijnego – mamy (w języku, w literaturze, w kulturze) całe mnóstwo. W pewnym uproszczeniu powiedzieć można, że myśl postsekularna zajmuje się właśnie nimi. Nie bada ona jednak ich genealogii (czy może: geologii), skupiając się na odsłanianiu kolejnych tekstowych (tektonicznych) warstw ich ewolucji. Nie pragnie ich też – Boże broń! – ponownie zaczarowywać, próbując przeistaczać je w jakiś rodzaj kamieni alchemicznych. Nie specjalnie interesuje się również, bez wątpienia nadal obecnymi, „żywymi kamieniami” autentycznych konfesyjnych zawierzeń. Zajmuje się za to sposobem istnienia rozmaitych odprysków tego, co religijne we współczesnych, podlegających wyraźnym procesom sekularyzacyjnym, społeczeństwach, w których zdarza się im pełnić bardzo różne, nierzadko odległe od macierzystych i w tym sensie niewłaściwe, funkcje. Postsekularyzm rozumieć można zatem jako wyrosłą na glebie późnej nowoczesności próbę reinterpretacji zagadnień teologicznych i religijnych, wiodących dziś żywoty świeckie, nieoczywiste i widmowe. To ostatnie określenie nie pada tu przypadkowo – opublikowane w 1993 roku *Widma Marksa* Jacques’a Derridy uznawane są za jeden z założycielskich tekstów filozoficznego postsekularyzmu. Nie powinniśmy

jednak zapominać, że badaczem, który jako jeden z pierwszych świadomie posługiwał się tym terminem, był literaturoznawca John McClure (1995). W swojej najważniejszej pracy na ten temat – książce *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison* (McClure 2016) – analizując powieści wymienionej w tytule dwójki, a także teksty takich pisarzy, jak Don DeLillo czy Michael Ondaatje, zaproponował amerykański badacz trzy wyznaczniki powieści postsekularnej: „zwrot bohaterów o świeckich umysłach ku religijności”; „religijne zakłócenie świeckich konstrukcji świata przedstawionego” oraz „przeformułowanie dramatycznie »osłabionej« religijności w duchu świeckich, postępowych wartości i koncepcji” (McClure 2016, 15). Warto podkreślić znaczenie tej ostatniej cechy, akcentującej słaby (w Vattimowskim sensie tego słowa) status postsekularnych propozycji, których „duchowa trzeźwość” wyraźnie odróżnia je od mistycyzujących, próbujących ponownie „poddąć świat zaczarowaniu”, utworów zainspirowanych New Age (McClure 2016, 183). W postsekularnym kluczu interpretuje się zatem utwory takich powieściopisarzy współczesnych, jak na przykład John Maxwell Coetzee, Orhan Pamuk, Salman Rushdie czy Zadie Smith, oraz fundamentalne dla historii literatury światowej dzieła Jamesa Joyce’a, Gustave’a Flauberta, a nawet Johna Milтона. Dodać trzeba wszakże, że nie każde tego typu odczytanie przynosi z sobą prostą, retrospektywną „postsekularyzację” tego czy innego kanonicznego autora, na mocy której świętować mielibyśmy dziś jakąś nową, quasi-świecką formę jego kanonizacji. Wielu badaczy za wystarczająco produktywny uznaje sam gest zestawienia różniących się od siebie perspektyw i postaw, pozwalający uzyskać dający do myślenia efekt wyobcowania. Strategię taką przyjął chociażby Feisal G. Mohamed, autor zwracającej uwagę książki *Milton and the Post-Secular Present*, próbujący sprowokować „obustronnie krytyczny dialog presekularnej myśli Milтона i współczesnych postsekularnych stanowisk” (Mohamed 2011, 7). Wielu też literaturoznawcom postsekularne rozwiązanie języków dało asumpt do odważniejszej lektury tekstów literackich pod kątem uwiadaczniającej się w nich nieoczywistej i nierzadko nieortodoksyjnej refleksji teologicznej; przykładem mogłaby tu być Barbara Vinken, autorka inspirowanego pojęciami pasji i kenozy odczytania dzieła Flauberta „jako chiazmu, pokrzyżowania Krzyża”, w którym „przekreślona została obietnica zbawienia we wszystkich jej religijnych i świeckich wariantach” (Vinken 2015, 17).

KAMIEŃ I KRZYŻ. POSTSEKULARYZM PO POLSKU?

W Polsce stosunkowo szybko zainteresowaliśmy się postsekularyzmem jako nurtem refleksji filozoficznej: z początku dzięki tłumaczeniu i omówieniom ważnego wykładu Jürgena Habermasa *Wierzyć i wiedzieć* z 2001 roku, w którym wprowadził on pojęcie „społeczeństwa postsekularnego” (Habermas 2002, 11), następnie zaś przede wszystkim dzięki tekstom i seminariom Agaty Bielik-Robson, a także przekładom postsekularnych książek Alaina Badiou, Giorgia Agambena czy Slavoję Žižka. Musiały pojawić się zatem i próby odniesienia postsekularyzmu do badań literackich; chociaż miały one charakter incydentalny i rozproszony, bywały, jak chociażby w przypadku tekstów Tomasza Mizerkiewicza (2009, 2011), inspirujące. W 2012 roku na łamach „Tekstów Drugich” ukazał się artykuł, którego wymowny tytuł, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury*, wydawał się zwiastować wzmożenie zainteresowania badaniami o charakterze postsekularnym. Karina Jarzyńska pisała w nim m.in. o konieczności zmiany „sposobu, w jaki myślimy i piszemy o literaturze” (Jarzyńska 2012, 295), o postulacie „przeformułowania charakteru literaturoznawczej gry językowej w duchu postsekularyzmu” (Jarzyńska 2012, 296), o projekcie „nowych odczytań (...) i, być może, przesunięć w obrębie uznawanego przez krytykę kanonu” (Jarzyńska 2012, 298), w końcu zaś – bagatela! – o konieczności „redefinicji dawnych i wypracowania nowych kategorii interpretacyjnych” (Jarzyńska 2012, 306). Przyznać trzeba – zadania to tytaniczne, co iść musiałyby jak po grudzie i ciążyć jak kamień u szyi...

Być może dlatego odrzuciliśmy kamień. Nie ufundowaliśmy na nim nowej historii polskiego modernizmu, nie daliśmy sygnału do kanonady, nie zrewidowaliśmy kanonu. Bogiem a prawdą, tak rozumiane „wyzwanie” postsekularyzmu w ogóle nie zostało podjęte, wyliczonych zaś postulatów nie poddano pod dyskusję. Wpłynęło na to z pewnością wiele czynników: od trudności z aplikacją terminu do społeczeństwa polskiego, przez stosunkowo silną pozycję rodzimej tradycji badań nad *sacrum* literackim, aż do zmęczenia coraz to nowymi, w powszechniej opinii modnymi, lecz mglistymi, metodologiami

czy językami interpretacyjnymi. Chciałoby się (postsekularnie?) dopowiedzieć – i chwała Bogu! Chwała Bogu, że oszczędzono mu tego typu przedsięwzięcia, a nam wszystkim – by sparafrazować tytuł pamiętnej książki Włodzimierza Boleckiego – polowania na postsekularystów w Polsce. Chwała Bogu nie z tego jednak powodu, że postsekularyzm jako taki stanowić miałby perspektywę zasadniczo obcą i nieaplikowalną do literatury oraz kultury polskiej (moim zdaniem jest bowiem odwrotnie), lecz dlatego, że – jeśli ma on pozostać sobą – żadnej tego typu całościowej, ponadnarodowej i uniwersalizującej historii literatury fundować nie może. Byłoby to zasadniczo niezgodne z jego indywidualistycznym duchem i późnonowoczesnymi założeniami; stałoby też w sprzeczności z charakterem zjawisk, w opisie których warto sięgać po postsekularne narzędzia – zjawisk z założenia lokalnych, przygodnych, efemerycznych, które w taki też sposób manifestują się w tekstach kultury. Abstrahując już od sposobu, w jaki o współczesnym funkcjonowaniu religii pisze „widmowy” Derrida, posłuchajmy, jak mówi o niej znacznie bardziej „przyziemny” McClure. Interesujące go powieści opisują nie tyle jednoznaczne i zdecydowane artykulacje religijności, co tytułowe „półwiary”, a właściwie „wiary częściowe” (*partial faiths*), będące efektem podwójnego gestu „równoczesnego osłabienia i afirmacji religii” (McClure 2016, 28). Za Charlesem Taylorem (Taylor 2012, 35) pisze McClure o „tymczasowych, na wpół prowizorycznych” sposobach „identyfikacji z religią”, podkreślając, że zawiązywane przez bohaterów interesujących go powieści „płynne” wspólnoty mają „niebezpiecznie kruche” (McClure 2016, 264) i „niepewny status”, a ich samych cechuje „swoiste upodobanie do otwartości i tymczasowości” (McClure 2016, 150), szacunek dla „pluralizmu” i obawa przed postaciami religii mocno uwikłanymi w relacje władzy (McClure 2016, 191). Koniec końców, postsekularyzm pozostaje tak samo „postnym” kierunkiem, jak poststrukturalizm czy postkolonializm, a zatem stanowi rodzaj dyskontynuacji czy dekonstrukcji stojącej za nim wielkiej narracji – w tym przypadku wielkiej opowieści europejskiego sekularyzmu.

Odrzucenie kamienia nie oznacza jednak końca postsekularyzmu w polskich badaniach literackich – zgodnie z biblijną logiką stanowić może dopiero ich właściwy początek. Wydaje mi się, że odrzucenie to (a właściwie zaniedbanie) może okazać się czymś w rodzaju szczęśliwej winy. Pozwoliło ono

bowiem uwidocznąć szereg obszarów, które domagają się bliższej analizy właśnie w perspektywie postsekularnej – nie jednak uniwersalistycznie pojmowanej i bez namysłu przeszczepianej na grunt polski z humanistyki zachodniej, lecz uwzględniającej specyfikę sytuacji polskiej, na czele z odgórną sekularyzacją PRL-u i jej konsekwencjami opisywanymi przez takich socjologów, jak choćby José Casanova. Kamień odrzucony przez potencjalnych budowniczych wielkiej opowieści rozpadł się, ale jego odpryski nadal mogą stać się głowicami – tyle tylko, że znacznie mniejszych, lokalnych i fragmentarycznych narracji literaturoznawczych; znacznie skromniejszych domostw, w których jednak mielibyśmy możliwość od czasu do czasu się zatrzymać. W Polsce bowiem, zwłaszcza dziś, potrzebujemy postsekularnych domów wiary, bardziej otwartych i gościnnych niż te, do których zdążyliśmy się przyzwyczaić. Gdzie mamy ich, na Boga, szukać, jeśli nie w literaturze; jakże je budować, jeśli nie jej słowami? To o literaturze pisał wszak Derrida (2008, 157) jako o ostatniej dostępnej nam dziś „religijnej resztkę, łączniku i przekazniku tego, co święte”.

MAPA I ARCHIPELAG. POLSKA LITERATURA POSTSEKULARNA?

Polska literatura postsekularna nie jest rozległym stałym lądem, który przemierzać można wzdłuż i wszerz. Składają się na nią mniej lub bardziej wyizolowane wyspy (pojedynczy autorzy, a nawet pojedyncze teksty), na których – z dala od silnie spolaryzowanego centrum – miały szansę rozwinąć się frapujące, nierzadko endemiczne, formy duchowej wrażliwości. Co jednak istotne, wyspy te nader często wydają się tworzyć coś w rodzaju archipelagów. Pozornie nieciągłe, są one ze sobą powiązane, lecz nie są to związki widoczne gołym okiem; potrzeba odpowiednich narzędzi, by móc zejść pod powierzchnię, odkryć je, odsłonić.

Jakież to postsekularne archipelagi mogłyby ukazać się naszym oczom? Najbardziej oczywisty wydaje się archipelag złożony z tekstów powstałych po roku 1989, w których tradycja religijna wręcz programowo interpretowana

jest już nie w stylu przyświadczenia, co raczej polemiki i zerwania. Odwołuję się tu do użytecznej typologii Wojciecha Gutowskiego (1994, 5–24), w nawiązaniu do której o postsekularnym stylu interpretacji tradycji religijnej należałoby mówić jako o specyficznym przypadku ostrożnego przyświadczenia, którego warunkiem jest zerwanie, a żywiołem – polemika. Styl ów pozwala pewnej części autorów współczesnych interesująco wyzyskiwać możliwości, jakie dają poszczególne odmiany języka religijnego. Zarazem skutecznie, jak i subtelnie robią to tacy poeci, jak np. Justyna Bargielska, Edward Pasewicz czy Eugeniusz Tkacyszyn-Dycki, ale i Andrzej Sosnowski, a w końcu, ochrzczony wszak przez Wojciecha Bonowicza mianem „nieoczywistego poety religijnego”, Marcin Świetlicki. W polskiej prozie ostatnich lat za odpowiadające McClure’owskiej charakterystyce uznać by można powieści tak różnych autorów, jak Ignacy Karpowicz (*Cud czy Ballady i romanse*), Marian Pankowski (*Ostatni zlot aniołów*), Jerzy Sosnowski (od *Apokryfu Agłai* do *Spotkamy się w Honolulu*) czy Olga Tokarczuk (również przed *Księgami Jakubowymi*).

Pod wieloma względami bardziej interesujący od wymienionego wydaje mi się nieco starszy poetycki archipelag tworzony przez znakomite teksty autorów takich, jak Witold Wirpsza, Tymoteusz Karpowicz, Krystyna Miłobędzka czy Stanisław Barańczak. Jako poeci eksplorujący rozmaite języki codzienności i dyskursy władzy musieli oni wziąć pod lingwistyczną lupę także i język religii – odważnie wyzyskiwany już przecież w arcyważnych dla tej tradycji poetyckiej *Obrotach rzeczy* Mirona Białoszewskiego. Przez analogię do badań teolingwistycznych w językoznawstwie z jednej, a w swoistej kontrze do teologii z drugiej strony, poetów tych można z pewną dozą przekory nazwać teolingwistami (zob. Bogalecki 2016). Ich „nieufność” i wysoka językowa metaświadomość pozwoliły im wykształcić unikalną formułę poetyckich poszukiwań duchowych, która przyniosła tak frapujące, wciąż niedoczytane, tomy, jak choćby *Odwrócone światło* Karpowicza, *Sztuczne oddychanie* Barańczaka czy *Liturgia* Wirpszy. Istotne punkty nawigacyjne musiały stanowić dla nich osobne wyspy Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza, od lat zmagających się przecież z problemami wpływu historii, katolickiego wychowania i możliwości „życia bez Boga” na żywotność myślenia teologicznego i refleksji o religii w polskiej literaturze.

Samotną wyspę przypominać mogą również poświęcone idei absolutu, wierze i religii rozważania Stanisława Lema, którego „ułomne” bóstwo z zakończenia *Solaris* – „ograniczony w swojej wszechwiedzy i wszechmocy, omylny (...) Bóg... kaleki, który pragnie zawsze więcej niż może, i nie od razu zdaje sobie z tego sprawę” (Lem 1994, 201–202) – wydaje się zapowiadać „słabego Boga” Gianniego Vattimo; nawet Fredric Jameson, którego zdaniem Lem jest „zdecydowanym ateistą”, rozważa „możliwość, że *Solaris* jest podobnie ułomną istotą jak my – ułomnym lub schorzałym bogiem podobnym do szalonego bóstwa u Schellinga, które stworzyło świat po to, by się uleczyć” (Jameson 2011, 130, 134–135). Chociaż rozmowa Kelvina i Snauta z ostatniego rozdziału najsłynniejszej powieści Lema to bez wątpienia najbardziej znany teologiczny moment jego twórczości, podobnych rozważań jest u niego na tyle dużo, że w pełni zasadna może wydać się dziś postsekularna, „zadająca kłam tezie o radykalnej nieuzgadnialności nauki i *sacrum*” (McClure 2016, 269), próba rekonstrukcji i opisu przemian rzekomo „nieistniejącej teologii bóstw ułomnych” z *Głosu Pana* (Lem 2012, 17), w myśl której założeń – jak ujmuje to Jerzy Jarzębski (2012, 235) – bóg musiałby stanowić istotę „niezdolną do przeciwdziałania losowym rozprzężeniom porządku Bytu”.

Także jednak i wyspa Lema związana jest przecież z pewną częścią prozy PRL-u, reprezentowaną chociażby przez Jerzego Andrzejewskiego i Tadeusza Konwickiego, a cechującą się głęboko ambiwalentnym podejściem do religii oraz charakterystyczną konstrukcją „Boga niepewnych”, tyleż poszukujących, co naznaczonych sceptycyzmem bohaterów; jak trafnie ujęła to Anna Sobolewska, w tekstach, o jakich mowa, „sfera duchowości jest obwiedziona grubym *passe-partout* ironii” (Sobolewska 2003, 77). Jeżeli w takim „obramowaniu” pojawia się mimo wszystko jakaś istota wyższa, to najczęściej – jak w ważnym artykule poświęconym Schulzowi, Gombrowiczowi i Lemowi pisał Jarzębski – w postaci „Boga ateistów (...), w którego trudno im uwierzyć, ale od którego nie mogą się uwolnić”, który „pojawia się (...) jako konsekwencja pewnego stylu myślenia o świecie i o człowieku”, nie będąc przy tym jednak „wstępem do nawrócenia na wiarę” (Jarzębski 1997, 183). Opisywana postać bóstwa rodzi się w umysłach zsekularyzowanych, dla których „opuszczenie religii i kościoła odbyło się gładko”, nie prowadząc do „męczących dramatów sumienia” (Jarzębski 1997, 198); w tym sensie napisze Jarzębski, że „Bóg

ateistów” nie jest „zazwyczaj żadną »pozostałością« po myśleniu religijnym” (Jarzębski 1997, 183), lecz pojawia się – niejako po swojej śmierci – jako konsekwencja najgłębszych pisarskich poszukiwań. W podsumowaniu swego inspirującego artykułu badacz wyraźnie sugeruje wręcz zależność pomiędzy obecnością interesujących go rozważań a intelektualno-artystyczną rzetelnością pisarską: „Jak widać, »śmierć Boga« łatwo zadekretować – trudniej się z tego wywiązać, a refleksja metafizyczna musi się pojawić w najbardziej nawet ateistycznym dyskursie, jest niejako podstawowym kryterium jego poziomu, warunkiem wzniesienia się ponad banał antykościelnej agitacji” (Jarzębski 1997, 199).

Podążając za Jarzębskim tropiącym „naiwnego (...), niczym z oleodruku lub romansu” (Jarzębski 1997, 185) Boga Schulza oraz „dziwacznego, ułomnego, arbitralnie wykoncypowanego” Boga Gombrowicza (Jarzębski 1997, 191), należałoby spróbować zreinterpretować tę część literatury dwudziestolecia, która na sekularyistyczne rozpoznania zareagowała nie wrogo, lecz twórczo i w której zadaniu realistycznego odwzorowania procesów zeświecczenia towarzyszyło pragnienie udzielenia na nie inwencyjnej literackiej odpowiedzi. Rdzeń takiego, sukcesywnie odsłanianego (zob. np. Knappek 2016), archipelagu musiałyby tworzyć nie tylko teksty Gombrowicza i Schulza, ale również Witkacego, Iwaszkiewicza, czy Wata (myślę tu zwłaszcza o omawianym już pod tym kątem *Bezrobotnym Lucyferze*), a w końcu i Leśmiana, którego Michał Paweł Markowski nazywał jednym z „największych poetów religijnych XX wieku” z tego wszakże powodu, że „niebo, które się w jego poezji pojawia tak często, bywa »pustym niebem«” (Markowski 2007, 127). Pustka ta majaczyła już na „horyzontach religijnych” pisarzy prozy Młodej Polski, zaś rozmaite, intensywne próby jej zapelnienia (Miciński, Przybyszewski, Reymont, Żeromski, Żuławski i inni) nabrałyby z pewnością innych sensów, gdyby umieścić je w perspektywie społecznej i potraktować jako próby literackich interpretacji obserwowanych procesów sekularyzacyjnych. Stosunkowo rzadko reakcje te przybierały postać samodzielnych pogłębionych konstrukcji myślowych; nie przez przypadek tak duże zainteresowanie autorów identyfikowanych z postsekularyzmem budzi kapitalny wyjątek dzieła Brzozowskiego, którego model nawrócenia i stosunek do religii uznają oni wręcz za paradygmatyczne dla współczesnych poszukiwań duchowych (zob. Bielik-

-Robson 2013). W końcu wielkim wyzwaniem badawczym byłoby prześledzenie dziewiętnastowiecznych nieantagonistycznych literackich reakcji zarówno na obserwowane procesy zeświecczenia, jak i na losy postulowanych projektów sekularyzacyjnych pozytywizmu – chociażby u Prusa, którego Wokulski, wchodząc do kościoła, zapytuje przecież: „Co to jest za ogromny gmach, który zamiast kominów ma wieże, w którym nikt nie mieszka, tylko śpią prochy dawno zmarłych?... Na co ta strata miejsca i murów, komu dniem i nocą pali się światło, w jakim celu schodzą się tłumy ludzi?” (Prus 1966, 136).

Skoro podobne pytania rozbrzmiewały w wielu dziełach literatury polskiej, zaś przygody zsekularyzowanej świadomości, która mimo wszystko podejmuje wzmożone duchowe poszukiwania, znalazły w niej swoje cenne artykulacje – to czy nie powinny one doczekać się także i nowych, postsekularnych interpretacji? Podjęcie się tego zadania niewątpliwie wymagać będzie rozwiązania nowych problemów badawczych, jakie w tym miejscu pozostaje mi jedynie wyliczyć. Należą do nich bowiem tak zróżnicowane zagadnienia jak: możliwość wypracowania typologii stylów niereligijnego użycia języka religijnego w literaturze; próba określenia kierunków przemian właściwych literaturze religijnej konwencji, pojęć czy gatunków, takich jak modlitwa czy prorocstwo, mesjanizm czy epifania, parabola czy litania; poetyka i semantyka literackich mechanizmów profanacji i blasfemii; a także konieczność opracowania wielkiego, zapoznanego tematu funkcji poczucia humoru i śmiechu w literaturze wykorzystującej motyw religijny – McClure mówi nawet o nowym gatunku, „postsekularnej komedii duchowej”, w której „absurdalna przesada, ekstrawagancka profanacja i parodia” służą osłabieniu procesów zmierzających do „przekształcenia religijnej spekulacji w dogmatyzm i nietolerancję” (McClure 2016, 31). Nie sposób uciec w końcu od zadania opisu performatywnych politycznych aspektów teologii literackich PRL-u, a z drugiej strony – od rzetelnego rozważenia zeświecczenia Europy jako tematu i kontekstu polskojęzycznych utworów emigracyjnych.

Nie mniejszym wyzwaniem wydaje się zadanie uchwycenia i interpretacji rozmaitych form – mniej lub bardziej niejawnego, acz niekoniecznie przecież marginalnego – funkcjonowania motywów teologicznych i religijnych w polskiej nauce o literaturze. Na uwagę zasługuje tu nie tylko – inspirowany bez-

pośrednio autorami wiązanymi z myślą postsekularną – literaturoznawczy słownik ostatnich trzech dekad, w którym znaczącą rolę odgrywały takie pojęcia, jak niewyraźność czy epifania (zob. Nycz 2012), ale przede wszystkim udział okrucichów tego, co religijne, w kształtowaniu się samej dyscypliny i jej kolejnych badawczych „zwrotów”. Kiedy Agata Bielik-Robson (2015, 6) w swojej poświęconej twórczości literackiej i opublikowanej w ubiegłym roku książce rozwija Celanowski koncept „*deus absconditus* literatury” jako obecnej w niej „częstki świętości”, jej rozważania wchodzą w interesujący dialog z wcześniejszymi o prawie 30 lat intuicjami Władysława Panas, zgodnie z którymi „milczenie twórcy dzieła można nieśmiało porównać z milczeniem Boga, a nieobecność sensu z koncepcją *Deus absconditus*” (Panas 1991, 63). Historia tego typu reminiscencji i refrakcji tego, co religijne, w nowoczesnym myśleniu o literaturze z pewnością zasługuje na rzetelny i nieredukcjonistyczny opis, który odsłonić mógłby teologiczne zaplecze także polskiego literaturoznawstwa.

OBRAZY I OKTAWY. POZA LITERATURĘ?

Nie sposób wreszcie nie zadać pytania wykraczającego poza obszar badań literackich: czy i w kulturze polskiej ostatniego półwiecza przekraczające wąsko rozumianą wyznaniowość, postsekularne poszukiwania duchowe nie wydają się stanowić jednej z istotniejszych tendencji rozwojowych? Ich dostrzeżenie wydaje się łatwiejsze w recepcji zewnętrznej, w której uwagę zwracać musi, powracające niczym lejtmotyw, łączenie polskiego wkładu w kulturę z duchowością, etyką czy metafizyką (polska szkoła poezji, polska szkoła kompozytorska, polska szkoła filmowa itd.). A zatem, czy modelowym przykładem dzieła postsekularnego nie jest chociażby opowiedziana od końca i podejmująca przewrotną grę z tradycją *Pasja według świętego Marka* autorstwa Pawła Mykietyna, która, choć wyraźnie „stroni od charakteru kontemplacji typu religijnej”, to jednak – jak pisał Andrzej Chłopecki – „w nadzwyczajny sposób prowokuje do namysłu o nas, naszej wierze, naszej kondycji” (Chło-

pecki 2013, 170). A jeśli tak, to może i pamiętna *Pasja* Krzysztofa Pendereckiego, która – obok innych uruchamiających odniesienia religijne, awangardowych z ducha dzieł jego autorstwa – nie zasługuje przecież na to, by wymienić ją dziś pośród wykazujących „skłonność do monumentalizmu i populizm” partytur zasilających nurty „sorealizmu liturgicznego” czy „muzyki moralnego szantażu” (Szwarcman 2007, 99, zob. też 74–75)? Inspirowana postsekularyzmem analiza samych tylko biblijnych przetworzeń tekstowych w takich utworach wczesnego Pendereckiego, jak *Psalmy Dawida*, *Strofy* czy *Psalmus 1961* stanowić mogłaby nie tylko cenny wgląd w problem twórczego wykorzystania tekstów religijnych, lecz także przyczynek do opisu postsekularnych poetyk współczesności. W jeszcze większym stopniu wydaje się to dotyczyć potencjalnych nowych interpretacji kina PRL-u, którego ukryta religijność funkcjonowała nade wszystko (by użyć tu formuły Danièle Hervieu-Léger) „jako pamięć”, a którego „moralny niepokój” wyrastał przecież z napięcia pomiędzy świeckimi a chrześcijańskimi modelami życia i zaangażowania w rzeczywistość społeczną. W projektowanej próbie postsekularnego odczytania polskiej kinematografii wyjątkowe miejsce zając musiałby z pewnością – interpretowany przez Slavoję Žižka jako wykład „materialistycznej teologii” (Žižek 2007, 25–118) – *Dekalog* Krzysztofa Kieślowskiego, choć w kluczu tym odczytywane mogą być również inne jego obrazy, jak *Trzy kolory* czy *Przypadek*; za sprawą interpretacji wymienionych tytułów jest Kieślowski najczęściej przywoływanym reżyserem w opublikowanej niedawno monografii badającej „postsekularne konstelacje” kina europejskiego (zob. Bradatan, Ungureanu 2014). W interesującym nas kontekście odczytywane bywają także liczne powstające w ostatnich latach spektakle teatralne, w tym *Anioły w Ameryce* Krzysztofa Warlikowskiego, a pod tym kątem spojrzeć można również na niektóre sztuki Krystiana Lupy i Jana Klaty. Być może jednak jako eksperyment *par excellence* postsekularny zobaczyć należałoby, krytykowany z ambony przez kardynała Stefana Wyszyńskiego, słynny spektakl *Apokalipsis cum figuris* Jerzego Grotowskiego, przez Konstantego Puzynę rozpatrywany jako opowieść „o powrocie Chrystusa. O powrocie dziś, pomiędzy nas” (Puzyna 1971, 49). Czyż zinterpretowane raz jeszcze, tym razem w postsekularnej perspektywie, na znaczeniu nie zyskałyby również koncepcje „teatru ubogiego” i „aktora ogołoconego”? Formułowane „według pojęć teologicznych”

(Grotowski 2012, 255), wyrosłe zaś z potrzeby „odświętnego profanowania” mitu religijnego, odpowiadać miały one przecież na potrzeby „zbiorowości” współczesnej, która „nie jest zdefiniowana przez religię”, lecz przez „przeświadczenia umysłowe” (Grotowski 2012, 252) – i jako takie próbowały one poszukiwać „świętości z pozycji niewierzącego (...), »świętości laickiej«” (Grotowski 2012, 255). Z pewnością można zastanawiać się również nad postsekularnym potencjałem artystycznych peregrynacji Tadeusza Kantora, w którego „teatrze śmierci” – przynajmniej od prac nad *Wielopolem*, *Wielopolem* (1980) – łatwo dostrzec wzmożone zainteresowanie religią i tematyką eschatologiczną (zob. Flader-Rzeszowska 2015). Jeśli zaś wymienione działania rozpatrywać można w kategoriach poszukiwania nietradycyjnych wizualnych języków doświadczenia duchowego, to czy w ten sposób nie chciałyby być oglądane również i obrazy Kantora, a także, między innymi, Andrzeja Szewczyka czy Jerzego Nowosielskiego? I z drugiej strony, czy jako próby poszukiwania Habermasowskiej „trzeciej drogi” funkcjonowania religii w społeczeństwach postsekularnych nie należałoby odczytać przynajmniej kilku przykładów polskiej sztuki krytycznej; pośród „najbardziej znanych” przykładów „blasfemicznej sztuki feminizmu”, jakie rozpatrywać należałoby „w postsekularnej perspektywie”, wymieniała Anne-Marie Korte *Wieżę krwi* Katarzyny Kozyry i *Pasję* Doroty Nieznalskiej (Korte 2014, 228).

Choć badanie związków pomiędzy postsekularnymi wyspami i archipelagami to zadanie na lata, wierzę, że warto je podjąć. „Półwierzeń” nie nauczyliśmy się bowiem od McClure’a. Literatura polska ma „półwiary” własne – takie, jak choćby ta, która stała się udziałem ojca głównego bohatera opowiadania *Okolo śmierci* Feliksa Jabłczyńskiego, przypominanego ostatnio przez Beatę Obsulewicz. I chociaż w jej ocenie, „blokowane przez półwiarę życie religijne nie może wykształcić/osiągnąć wymiaru eschatologicznego” (Obsulewicz 2015, 55), warto spojrzeć dziś na „wyższą ponad formy (...) półwiarę ojca” – którego „Bóg na pewno nie zwracałby uwagi na formalności ziemskie, na przegrody, które między nim a ludźmi usiłują stawiać na ziemi” (cyt. za: Obsulewicz 2015, 53–54) – jako na jeszcze jeden przykład nieredukcyjnych i niekonfesyjnych poszukiwań duchowych naszej literatury. Bez ich dyskretnej obecności i cierpliwej pracy, bez postsekularnych półwiar i półśrod-

ków powszechnie podzielane twierdzenie o zasadniczym znaczeniu religii i metafizyki dla kultury polskiej pozostać musi co najwyżej półprawdą³.

BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson A., 2013, *Inne nawrócenie. Stanisława Brzozowskiego katolicyzm osobisty*, w: Mizerkiewicz T., Skrendo A., Uniłowski K., red., *Stanisław Brzozowski – (ko)reptycje*, Katowice: FA-art.
- Bielik-Robson A., 2015, *Cienie pod czerwoną skałą. Eseje o literaturze*, Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Bogalecki P., 2016a, *Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako (nie)możliwa perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej*, „Wielogłos”, nr 3.
- Bogalecki P., 2016b, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po 1968 roku w perspektywie postsekularnej*, Kraków: Universitas.
- Bradatan C., Ungureanu C., ed., 2014, *Religion in Contemporary European Cinema. The Postsecular Constellation*, New York – London: Routledge.
- Chłopecki A., 2013, *Paweł Mykietyn „Pasja wg św. Marka”*, w: Szoka M., Naliwajek-Mazurek K., wyb. i red., *Warszawska Jesień w tekstach Andrzeja Chłopeckiego*, Warszawa: Polskie Centrum Informacji Muzycznej.
- Derrida J., 2008, *The Gift of Death & Literature in Secret*, trans. by Wills D., Chicago: University of Chicago Press.
- Flader-Rzeszowska K., 2015, *Teatr przeciwko śmierci. Kryptoteologia Tadeusza Kantora*, Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Grotowski J. 2012, *Teksty zebrane*, Adamiecka-Sitek A. i in., red., Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Gutowski W., 1994, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń: Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Habermas J., 2002, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. Łukasiewicz M., „Znak”, nr 9.
- Hani J., 1998, *Symbolika świętyni chrześcijańskiej*, przeł. Laviqve A.Q., Kraków: Znak.
- Jameson F., 2011, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. Płaza M., Frankiewicz M., Miszk A., Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jarzębski J., 1997, *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem*, w: Jasińska-Wojtkowska M., Święch J., red., *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jarzębski J., 2002, *Bóg, diabeł i list z kosmosu*, w: Lem S., *Głos Pana*, Kraków: Wyd. Literackie.

³ Za dyskusję nad referatową wersją niniejszego tekstu podziękować chciałbym przede wszystkim Danucie Ulickiej, Tomaszowi Kunzowi oraz Pawłowi Próchniakowi.

- Jarzyńska K., 2012, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie”, nr 1–2.
- Knappek R., 2016, *Tropy sekularyzacji w prozie dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- Korte A.-M., 2014, *Blasphemous Feminist Art: Incarnate Politics of Identity in Postsecular Perspective*, in: Braidotti R., Blaagaard B., de Graauw T., Midden E., ed., *Transformations of Religion and the Public Sphere*, New York: Palgrave Macmillan.
- Lem S., 1994, *Solaris*, Kraków: Wyd. Literackie.
- Lem S., 2002, *Głos Pana*, Kraków: Wyd. Literackie.
- Markowski M.P., 2007, *Polska literatura nowoczesna: Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków: Universitas.
- McClure J., 1995, *Postmodern/Post-Secular. Contemporary Fiction and Spirituality*, „Modern Fiction Studies” vol. 41, no. 1.
- McClure J., 2016, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, przeł. Umerle T., Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mizerkiewicz T., 2009, *Literatura – przedmiot wiary?*, „Czas Kultury”, nr 1.
- Mizerkiewicz T., 2011, *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury „Widokówki z tego świata” Stanisława Barańczaka*, w: Kałuża A., Świeściak A., red., *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*, Kraków: Universitas.
- Mohamed F.G., 2011, *Milton and the Post-Secular Present: Ethics, Politics, Terrorism*, Stanford: Stanford University Press.
- Nycz R., 2012, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków: Universitas.
- Obsulewicz B.K., 2015, *Feliks Jabłczyński i problem „półwiary”. Refleksje „Okolo śmierci”*, w: Bielak A., red., *Metamorfozy religijności w literaturze nowoczesnej*, Lublin: Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Panas W., 1991, *Z zagadnień interpretacji strukturalno-semiotycznej*, w: Panas W., *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin: Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 2003, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Dynarski K., Przybył M., red., Jankowski A. i in., red. naukowa, przeł. Borowski W. i in., Poznań: Pallotinum.
- Prus P., 1966, *Lalka*, t. I., Warszawa: PIW.
- Puzyna K., 1971, *Powrót Chrystusa*, w: Puzyna K., *Burzliwa pogoda. Felietony teatralne*, Warszawa: PIW.
- Sobolewska A., 2003, *„Kompleks polski” Tadeusza Konwickiego*, w: Sobolewska A., *Maski Pana Boga. Szkice o pisarzach i mistykach*, Kraków: Wyd. Literackie.
- Szwarcman D., 2007, *Czas Warszawskich Jesieni. O muzyce polskiej 1945–2007*, Warszawa: Stentor.
- Taylor Ch., 2012, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Gruszczyński M. i in., Warszawa: PWN.
- Vinken B., 2015, *Flaubert Postsecular. Modernity Crossed Out*, Stanford: Stanford University Press.
- Žižek S., 2007, *Materialistyczna teologia Krzysztofa Kieślowskiego*, przeł. Mościcki P., w: Žižek S., *Lacrimae rerum: Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, Warszawa: Krytyka Polityczna.

Piotr Bogalecki

A REJECTED STONE?

POSTSECULARISM AS AN (IM)POSSIBLE STRATEGY OF INTERPRETING POLISH LITERATURE AND CULTURE

Postsecularism, unlike other contemporary theories, does not seem to be a promising strategy of interpreting Polish culture and its application to literature seems controversial. The article author proves, however, that postsecularism can inspire research that will help to establish a new history of certain contemporary cultural phenomena (literature, cinema, visual arts and music). He discusses the following research problems: irreligious usage of religious language in literature, various poetics of profanation and blasphemy, humour in works using a religious language as well as the performative and political aspects of literary theologies during the communist regime.

Keywords: postsecularity, history of Polish literature, theology and literature, secularization, methodology of literary research